ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

vol. VII

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea

Aparat bibliografic de Titus Lates



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Bucureşti, 2011

CUPRINS

I. Centenar Emil Cioran (1911–2011)

Anexă

II. Titu Maiorescu: 170 de ani de la naştere (1840–1917)

III. Studii

PARTICULARUL ŞI UNIVERSALUL SAU DILEMELE ŞCOLII LUI MAIORESCU. CÂTEVA CONSIDERAŢII ISTORICE

MONA MAMULEA

1. DILEMA UNIVERSALULUI ÎN CULTURĂ

La o analiză a istoriei termenului, precizarea semnificației particularului sau specificului cultural este întrucâtva neproblematică. Oricât de numeroase ar fi definițiile pe care le-a reținut istoria conceptului, ele nu sunt şi controversate în esența lor, dacă ținem seama de faptul că „particularul" a fost întotdeauna reductibil la ceea ce este „propriu" unei culturi, la ceea ce posedă ea şi numai ea, prin contrast cu toate celelalte. „Propriu", indiferent de ceea ce angajează acest termen: limbă, norme comunitare, obiceiuri, setul de teorii şi viziuni asupra lumii, modele comportamentale, legislație etc. Particularul a fost văzut, astfel, ca fiind „cartea de identitate" a unei culturi individuale, amprenta ei unică şi inconfundabilă. În ceea ce priveşte accepția dată „universalului", lucrurile nu mai sunt la fel de clare, chiar dacă, la fiecare menționare a particularului, discursul de specialitate este silit să-i contrapună un universal oarecare – a cărui înțelegere diferă de la epocă la epocă, de la un curent de gândire la altul, dar, adesea, şi de la autor la autor. Întrucât cei doi termeni au fost înțeleşi ca alcătuind o „pereche conceptuală", mai mult, un „dublet categorial" prin intermediul căruia pot fi lămurite culturile atât individual, cât şi în relațiile lor, universalul a fost conceput în (cel puțin) trei maniere diferite cu raportare la particular:

(1) universalul care *se opune* particularului, cei doi termeni fiind gândiți fie (a) ca ireconciliabili: ceea ce este cultural specific este, totodată, regional, provincial, cu o valabilitate restrânsă la spațiul care îl poartă; ceea ce este universal, dimpotrivă, are prestigiul şi strălucirea adevărului valabil pentru toți; fie (b) în raporturi dialectice, de modelare şi potențare reciprocă: specificul îşi transcende condiția limitată spațial participând la universal, iar universalul, la rândul lui, preluat în culturile particulare, îmbracă formele specifice ale acestora (cum ar fi, de pildă, cazul creştinismului, care, deşi universal în esența sa, este înțeles şi practicat cu diferențe regionale); cultura particulară asumă şi decodifică (ajustează la propriile ei cadre) valorile culturale devenite universale;

(2) universalul care *include* specificul – în maniera în care, în logică, ceea ce este (mai) general include ceea ce este individual, aşa cum, de pildă, indivizii sunt

incluşi în specie, specia în gen ş.a.m.d.; în contextul acestei viziuni, universalul cultural este un „mozaic" compus din culturile particulare, fiecare dintre acestea participând cu vocea sa distinctă la „marele cor" al culturii universale; spre deosebire de concepţia anterioară, unde particularul şi universalul sunt realităţi situate pe paliere existenţiale diferite, aici ele devin egale într-o reprezentare mai degrabă cantitativă: universalul este obţinut prin *însumarea* particularelor, altfel spus, cultura universală este *suma* culturilor particulare; o variantă a acestei concepţii îşi reprezintă universalul ca loc de intersecţie al culturilor individuale; în acest caz, culturile specifice nu intră în universal cu tot ceea ce le aparţine, ci numai cu zonele de intersecţie, cu ceea ce împărtăşesc cu celelalte culturi; această a doua perspectivă asupra raportului dintre particular şi universal identifică „universalul" cu „globalul"[1];

(3) universalul care *este inclus* în specific; conform acestei convingeri, nimic nu este universal fără să fi fost mai înainte invenţia sau inovaţia unei culturi locale: aritmetica şi scrisul au fost inventate de sumerieni (4000, respectiv, 3300 î. Chr.), primele biblioteci sunt mesopotamiene (2500 î. Chr.), alfabetul, ca mod simplificat de a învăţa scrierea, este de provenienţă feniciană (1700 î. Chr.), primul dicţionar cunoscut datează din China (1000 î. Chr.) şi a fost reinventat de englezul Samuel Johnson în 1604, şahul provine din India (621 d. Chr.), untul a fost introdus în Europa de vandali (400 d. Chr.), pizza este o invenţie bizantină (1000 d. Chr.) ş.a.m.d. Conform acestei perspective, nu există un universal care să fie distinct de specific: ceea ce se universalizează sunt culturile individuale (sau aspecte ale acestora) prin intermediul împrumutului cultural – al imitaţiei, difuziunii, aculturaţiei etc.

Am văzut, în linii mari, care sunt cele mai importante accepţiuni ale universalului, înţeles în raporturile sale cu particularul. Toate cele trei perspective descrise mai sus înţeleg termenul sub forma *culturii* universale, mai exact, sub forma acelor elemente culturale pe care indivizi aparţinând unor culturi diferite le consideră în mod unanim un câştig al întregii umanităţi. Întrucât sunt acceptate şi valorificate în mod general, aceste elemente sunt învestite cu o valoare universală. Sensul termenului de „universal" este foarte aproape aici de „general valabil", „extins la nivelul întregii umanităţi", „global" ş.a.m.d. El se referă la ceea ce se află *la vedere*, la ceea ce se poate *constata* analizând culturile, nu şi la ceea ce justifică în mod ştiinţific universalizarea elementelor culturale, cu atât mai puţin universalizarea *anumitor* elemente culturale în dauna altora. Se vorbeşte însă şi despre *un alt tip de universal*, care survine nu atât la nivelul comportamentelor culturale explicite, cât

[1] Diferenţa dintre ceea ce numim „cultură universală" şi „cultură globală" constă în faptul că primul este un termen filosofic care descrie suma *valorilor* (artistice sau de altă natură) devenite un bun al întregii omeniri, în vreme ce al doilea este un termen antropologic care dă seamă de suma *comportamentelor umane* care s-au difuzat în întreaga lume. Primul termen constituie, implicit, o valorizare (ceea ce s-a universalizat – muzica lui Beethoven, de pildă – reprezintă un *bun* al întregii omeniri), în vreme ce al doilea presupune o simplă constatare (muzica pop este ascultată şi la Paris, şi la Tokyo; bucătăria chineză a devenit „mâncare naţională" în America şi în Europa, McDonald's este o „bucătărie globală" ş.a.m.d.). Cultura universală este selectivă şi aristocrată, în vreme ce cultura globală este populară, facilă, ieftină.

în culisele acestora, la nivelul unor matrice (structuri, modele, sisteme) de elemente virtuale, dar care dau seamă de comportamente culturale reale. Elementele în cauză sunt plasate la nivelul psihic (de regulă, în spaţiul abisal al proiecţiilor, nevoilor şi instinctelor primare) şi/sau mental, iar principala caracteristică a acestora este că se regăsesc la toţi oamenii deopotrivă, că ele constituie trăsături ale *întregii omeniri*, mai mult, că ele sunt cele care explică asemănarea dintre anumite comportamente umane distanţate etc. Pornind de la conceptul stoic de *lógoi spermatikoí* (*rationes seminales*)[2], Adolf Bastian a încercat să explice „unitatea psihică a omenirii" prin intermediul conceptului său de *Elementargedanken*, cu referire la un set de „idei elementare" existente la nivelul psihicului uman, în orice timp sau spaţiu cultural s-ar regăsi acesta. În mod originar, aşadar, psihicul uman ar fi pretutindeni structurat identic, ideile rudimentare fiind cele care asigură, până la un punct, uniformitatea psihică a omenirii, lămurind fenomene culturale precum inovaţiile şi invenţiile paralele. La limită, teoria lui Bastian poate fi pusă să motiveze şi existenţa unui *apetit universal* pentru *anumite* forme ale culturii, fapt care ar explica de ce unele elemente s-au răspândit cu promptitudine într-o arie culturală extinsă, în vreme ce altele, deopotrivă de relevante, au îngheţat în locul lor de origine, fără să exercite vreo influenţă dincolo de spaţiul în care au apărut. Teoria unităţii psihice a omenirii justifică însă ceea ce este *universal* în cultură, nu şi ceea ce este local, particular.

Primele teorii consistente asupra particularului vin dinspre Franz Boas şi discipolii acestuia. Printre cei din urmă, Ruth Benedict, opunându-se în mod explicit universalismului cultural al primei şcoli antropologice, introduce conceptul de *model* [pattern] *cultural* pentru a explica pe baza acestuia singularitatea ireductibilă a fiecărei culturi în parte şi, implicit, *diferenţa culturală*[3]. Comportamentele culturale sunt locale şi extrem de variabile, iar nu universale şi uniforme[4]. Modelul (patternul) unei culturi nu este, la Ruth Benedict, totalizarea cantitativă a elementelor şi comportamentelor individuale existente în cultura respectivă, ci *rezultatul unui aranjament unic*, al *relaţiilor* care se stabilesc între părţile componente, determinând *o nouă entitate*. Prin urmare, culturile reprezintă mai mult decât suma părţilor lor; ele sunt *integrate*. Această integrare a culturilor, scrie ea, este nu în ultimul rând „mistică". „Este vorba despre acelaşi proces prin care ia fiinţă şi persistă un stil artistic"[5], proces care se produce mai degrabă la un nivel inconştient (abisal, cum scria Blaga[6]) decât conştient. Odată realizată puntea dintre modelul cultural şi stil,

[2] A se vedea Klaus-Peter Koepping, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind. The Foundation of Anthropology in Nineteenth-century Germany*, St Lucia/London/New York, University of Queensland Press, 1983, p. 44.

[3] „O cultură [...] – scrie Ruth Benedict – este un pattern mai mult sau mai puţin consistent de gândire şi acţiune"; Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1959 [1934], p. 46, subl. m.

[4] Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 46.

[5] Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 47.

[6] Pentru raporturile teoretice dintre „stilul cultural", aşa cum a fost înţeles de antropologii relativişti din prima jumătate a secolului trecut, şi „matricea stilistică" blagiană, concepută în aceeaşi perioadă, a se vedea: Gheorghiţă Geană, *Ideas of Culture: Romanian Para-Anthropologists in the First Half of the*

s-au creat premisele unui implant conceptual care va genera un nou termen pentru specific: *stilul cultural*. S-a produs, practic, transferul notelor conceptului de stil dinspre individ către cultură, obţinându-se un concept care atribuie culturii caracteristicile stilului individual: unicitatea, originalitatea, irepetabilitatea, caracterul inconştient ş.a.m.d. Ceea ce s-a întâmplat în marile stiluri artistice – scrie Ruth Benedict în *Patterns of Culture* – s-a întâmplat şi în culturile luate ca întreg[7]. Există, prin urmate, *reguli de alegere inconştientă* care se dezvoltă în interiorul unei culturi, similare celor care susţin stilul individual.

Mai recent, către sfârşitul secolului trecut, problema specificului cultural şi-a găsit o nouă rezolvare, diferită de soluţiile pe care le oferiseră relativiştii, dar nu în contradicţie cu acestea – o perspectivă mai largă care avea ambiţia să asimileze toate poziţiile anterioare într-o formulă structurală de amploare teoretică. În 1980, revista „Current Anthropology" publica studiul lui Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*[8], însoţit de un număr de replici venite din partea lumii ştiinţifice. Maruyama folosea termenul *mindscape* pentru a desemna o structură a gândirii, cogniţiei, percepţiei, conceptualizării, proiectării, planificării şi luării de decizie care poate varia de la individ la individ, de la profesie la profesie, dar şi *de la cultură la cultură*[9]. Deşi considera că respectivele cadre mentale sunt extrem de numeroase pentru că se particularizează individual, Maruyama a oferit şi o taxonomie a acestora, identificând patru tipuri epistemologice generale: Tipul H („Homogeneity", „Hierarchy"), Tipul I („Isolation", „Insularity", „Individualism"), Tipul S („Stability", „Simultaneity", „Structure") şi Tipul G („Generating")[10]. Fiecare dintre aceste tipuri epistemologice este un mod distinct de a ordona lumea şi lucrurile, fiind specific nu numai indivizilor, ci şi *culturilor*. În cele din urmă, aceste *mindscapes* teoretizate de Maruyama sunt cadre teoretice concepute pentru a da seamă (şi) de specificitatea culturală. Dar, ca orice „cadre generale", ele au importante pretenţii universaliste. În contextul scrierii lui Maruyama, tipurile epistemologice sunt *universale*; doar felul în care ele se combină, precum şi predilecţia pentru un anumit *mindscape* în detrimentul altuia sau al altora sunt particulare, specifice. Însăşi preocuparea cu tipurile epistemologice şi cu taxonomia lor este o îndeletnicire cu presupoziţii universaliste. În culisele unei astfel de preocupări identificăm idei după care *întreaga* experienţă a omenirii poate fi *sistematizată* în câteva tipuri epistemologice dominante şi că această tipologie are valoare *euristică* – ca instrument de cunoaştere a alterităţii şi a diferenţei.

Twentieth Century, în „Journal of the History of the Behavioral Sciences", vol. XXXV, no. 1, 1999, pp. 23–40.

[7] Ruth Benedict, *op. cit*, p. 48.

[8] Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*, în „Current Anthropology", Vol. 21, No. 5. (Oct., 1980), pp. 589–608.

[9] Magoroh Maruyama, *Mindscapes and science theories*, ed. cit., p. 591.

[10] Am expus pe larg taxonomia lui Maruyama în *Tipurile epistemologice şi problema identităţii culturale*, în *Tendinţe actuale în filosofia ştiinţelor socio-umane*, coord. Angela Botez şi Gabriel Nagâţ, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, pp. 255–266.

Particularul, aşadar, chiar dacă este dificil de prins într-o formulă de tip „model”, „structură”, „matrice” sau „tipar” la nivelul unei culturi definite, nu ridică mari dificultăți de înțelegere, el însumând întotdeauna acele viziuni şi comportamente pe care o cultură le consideră proprii şi care constituie obiectul enculturației. Prin contrast, universalul a ajuns să definească lucruri dintre cele mai diverse: cultură universală, cultură globală, dispoziții sau idei înnăscute.

2. TITU MAIORESCU SAU DILEMA „FONDULUI”

Cultura română a dezvoltat o sensibilitate aparte pentru dubletul specific–universal, iar aceasta din cel puțin două motive. În primul rând, nevoia de identitate culturală pe fondul unui îndelungat şir de influențe străine asupra provinciilor româneşti i-a determinat pe intelectualii români să readucă mereu în discuție problema caracteristicilor proprii, distinctive. Pe de altă parte, constatarea faptului că fac cultură într-o limbă de circulație locală, restrânsă, ale cărei produse au prea puține şanse să se răspândească în afara țării, căpătând dimensiunea universalității, i-a condus pe aceeaşi intelectuali la o adevărată pasiune pentru universal. *Nevoia de identitate*, aşadar, în contextul unei îndelungate confruntări cu alteritatea (o alteritate adesea agresivă), şi *complexul culturii mici* (al culturii care nu s-a impus în alte spații culturale, printre altele şi pentru faptul că se exprimă într-o limbă de circulație restrânsă) sunt două cauze esențiale care au făcut din arealul culturii române un câmp al dezbaterilor (nici până astăzi soluționate) cu privire la „cine suntem” şi „care este locul nostru” în cultura umanității. Şi ceea ce numesc „complexul culturii mici” ține tot de o nevoie culturală fundamentală, anume nevoia de recunoaştere, de a câştiga un loc acceptabil pe harta culturală a lumii. În vreme ce prima dintre cele două nevoi culturale, nevoia de identitate, are ca scop *delimitarea* de ceilalți prin intermediul unei configurații culturale specifice, cea de a doua, nevoia de recunoaştere, presupune o *întoarcere* la ceilalți. Cultura română modernă a început să se constituie în primele decenii ale secolului al XIX-lea, ca urmare a contactului cu cultura europeană. Deşi înfierbântată de idei universale de sorginte iluministă (idei care, de altfel, nu constituiau o noutate absolută în spațiul românesc, ele venind în continuitatea celor profesate de Şcoala Ardeleană), generația „revoluționară”, asumându-şi sarcina constituirii națiunii, este, totodată, generația care şi-a pus cea dintâi problema specificului. Nevoia de particular s-a ivit, aşadar, înaintea nevoii de universal. Este ca şi cum cultura română modernă nu putea să-şi deschidă porțile către universal fără să-şi fi câştigat mai întâi problematica specificului.

Cele două etape – caracterizate prin nevoia de particular, respectiv nevoia de universal – pot fi, aşadar, delimitate istoric (dacă lăsăm la o parte inconvenientele inerente tuturor delimitărilor): nevoia de specific începe propriu-zis cu „generația revoluționară”, cu gânditorii care s-au afirmat în prima jumătate a secolului al XIX-lea şi îşi primeşte fundamentarea teoretică odată cu Maiorescu, de unde începe să se contureze şi nevoia de universal – care îşi află în cele din urmă punctul culminant în exclamația tinerei generații interbelice, prin vocea lui Noica: „Noi nu

mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei”. În acest sens, Titu Maiorescu se situează la punctul de intersecţie al celor două aspiraţii – un punct de intersecţie care nu este numai istoric, ci şi *teoretic*. În opera sa sunt prezente ambele tendinţe, motiv pentru care nu este de mirare că unii autori îl consideră mult prea „cosmopolit” pentru gustul lor (Dragnea, de pildă), iar alţii – nu îndeajuns (Lovinescu).

Generaţia paşoptistă este cea care schimbă direcţia de deschidere a culturii române – dinspre Est către Vest. Întoarsă mai nou cu faţa către Occident şi confruntată cu fenomenul importului cultural, care începuse să atingă proporţii lipsite de precedent, cultura română a acelei perioade reacţionează spontan împotriva acculturaţiei prin introducerea ideii de *specific cultural* şi adaptarea acesteia la nevoile autohtone. Conceptul intercultural care sintetizează într-un mod adecvat ideea de specific este cel de *caracter naţional*, concept a cărui istorie începe în spaţiul ardelenesc cu George Bariţiu. Odată cu eseurile acestuia, publicate în revistele braşovene pe care el însuşi le-a înfiinţat, îşi face loc în cultura română ideea potrivit căreia fiecare naţie posedă o fizionomie aparte, care îi conferă o poziţie particulară în tabloul general al tuturor naţiilor[11]. Din acest moment, popoarele încep să fie văzute ca individualităţi, ca purtătoare ale unui caracter unic şi irepetabil. Se pare că Bariţiu (ale cărui publicaţii braşovene popularizau autori germani) ar fi preluat sintagma de „caracter naţional” de la Herder, dar nu şi întregul conţinut al acesteia. De altfel, Herder însuşi adaptase conceptul (care circula de ceva vreme în spaţiul occidental) astfel încât să răspundă nevoii romantice de singular, unic, original[12]. În *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*[13]), Herder explică diversitatea naţiunilor apelând la specificitatea culturală, de limbaj, la specificitatea religioasă şi la aceea a instituţiilor politice, sociale şi culturale. Toate aceste elemente sunt combinate în mod original de fiecare naţiune, fapt care îi conferă acesteia *unicitatea*. Când George Bariţiu preia termenul *Nationalcharakter* de la Herder, nu avem de-a face cu o traducere terminologică, ci cu una *culturală*. Specificitatea culturală despre care vorbea Herder era asigurată de limbă, de religie, de instituţii. În Ardeal însă, instituţiile erau străine, iar religia – mixtă fiind – nu constituia un element de unitate. Or, tocmai formarea unei conştiinţe a unităţii tuturor românilor se număra printre cele mai importante obiective ale programului

[11] *Pământul Moldo-românesc (pentru viitorul şi poziţia lui)*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, nr. 25, 1840, pp. 191–200.

[12] În *Of National Character* (1748), David Hume introducea sintagma de „caracter naţional”, pe care o definea succint în termenii obiceiurilor specifice unei naţiuni, specificitate legată de mediul fizic (clima) şi moral (forma de guvernare, revoluţiile etc.); David Hume, *Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques*, À Londres, À Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1767 [1748], p. 298. Echivalentul francez al sintagmei este introdus, în acelaşi an, de Montesquieu, în *De l'esprit des lois*, sub forma „spirit naţional” (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Vol. 2, A Londres, Chez Nourse, 1769 [1748], p. 31), noţiune la care vor apela Rousseau şi Voltaire deopotrivă. Spre deosebire de autorii amintiţi mai sus, Herder pune accent pe *caracteristicile culturale* în definirea caracterului naţional.

[13] Lucrarea (1784–1791) a fost tradusă parţial în Herder, *Scrieri*, traducere şi prefaţă de Cristina Petrescu, Bucureşti, Univers, 1973, pp. 113–177.

revoluţionar. Faptul că religia (deopotrivă ortodoxă şi greco-catolică) nu se putea constitui într-un furnizor de identitate în spaţiul ardelenesc este, poate, unul dintre elementele care susţin din culise afirmaţia lui Bariţiu potrivit căreia „în lumea aceasta atâtea religii sunt câte şi inimi omeneşti”[14]. Deşi fiu de preot greco-catolic, el însuşi şcolit la un liceu al călugărilor piarişti, Bariţiu este nevoit să sacrifice elementul religios. Date fiind circumstanţele ardeleneşti, i s-a părut mult mai avantajos să opereze analogii între caracterul individului şi caracterul naţiunii, creând astfel premisele teoretice ale transferului de drepturi de la individ la naţiune, lucru pe care îl va realiza Bărnuţiu[15], transferând asupra naţiunii cele trei principii de bază ale dreptului roman: „jus subsistentiae personalis”, „jus libertatis personalis” şi „jus aequalitatis personalis”. Această echivalare avea la bază nevoia de a constitui o naţiune liberă, egală în drepturi cu toate celelalte, nevoie pe care cultura germană nu o resimţea atunci când Herder introducea şi răspândea vocabularul propriu ideologiei naţionale. Conceptul de „caracter naţional” este, aşadar, preluat formal (în sensul său de *specificitate*), dar ajustat la vocabularul şi nevoile culturii receptoare. În Muntenia, termenul îşi începe cariera cu Heliade Rădulescu, care conservă, şi el, analogia organicistă dintre naţiune şi individ: „Precum oamenii se deosebesc în parte unul de altul prin a lor fire şi haracter – scrie Heliade Rădulescu în *Pentru stil* –, prin ale lor deprinderi şi obiceiuri, asemenea şi naţiile în tot se deosebesc una de alta prin al lor haracter mai de obşte răspândit şi prin a lor limbă”[16]. Mai târziu, B.P. Hasdeu, în *Istoria critică a românilor*, foloseşte, şi el, sintagma deja consacrată de „caracter naţional” („fiecare naţiune posedă un mod propriu de a vedea şi de a simţi, ceea ce constituie caracterul naţional”[17]). Indiferent de elementele considerate determinante în componenţa caracterului naţional, acesta din urmă a fost înţeles de către toţi ca echivalent al unei fizionomii culturale distincte. Generaţia de la 1848 începe să conştientizeze specificitatea şi, implicit, diferenţa. Nu există gânditor român al acelei perioade care să nu fi scris despre nevoia de a limita influenţele străine şi de a recurge la ceea ce este „originar” şi „nealterat” în materie de limbă şi de cultură. Această nevoie de specific, deşi genuină, nu este atât produsul unui *Zeitgeist* romantic sau preromantic, cum era la Herder, cât consecinţa întâlnirii – o întâlnire bruscă şi tulburătoare – cu Occidentul. Întâlnirea s-a produs pe *toate* planurile (primele gazete româneşti popularizau consecvent autori străini deveniţi clasici), dar în rândurile populaţiei urbane a avut câştig de

[14] George Bariţiu, *Adevărul*, în *Viaţa şi ideile lui George Bariţiu. Studiu şi antologie*, studiu introductiv, antologie şi note de R. Pantazi, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 75. Studiul a fost publicat iniţial în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, I, nr. 19, 1838, pp. 145–150, nr. 20, 1838, pp. 153–157.

[15] Simion Bărnuţiu, Manifestul de la Blaj (13/25 februarie 1842), publicat 11 ani mai târziu, sub titlul *O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, nr. 38, pp. 285–288; nr. 39, pp. 295–298, 1853.

[16] I. Heliade Rădulescu, *Pentru stil*, în *Opere*, ediţie critică, cu introducere, note şi variante de D. Popovici, II, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1943, p. 19.

[17] B.P. Hasdeu, *Istoria critică a româniloru*, I, Bucuresci, Imprimeria Statului, 1875, p. 177.

cauză tot ceea ce se află la vedere şi la îndemână: vestimentaţia, manierele, jargonul. În această uşurinţă a maselor de a prelua elementul facil, în dauna celui de substanţă, stă, de altfel, punctul de pornire al discuţiei din jurul „formelor fără fond".

Maiorescu nu este, în cultura română, cel dintâi care s-a exprimat împotriva formelor străine, de împrumut. Dezavuarea împrumutului cultural are o istorie care începe cu gândirea paşoptistă – tocmai cu acea gândire paşoptistă împotriva căreia se pronunţa Maiorescu şi pe care o considera responsabilă pentru importul elementelor străine răspunzătoare de falsificarea culturii române. Tensiunea dintre gânditorii care au făcut revoluţia şi Maiorescu, care argumenta în favoarea evoluţiei organice, nu se reduce la formula schematică „evoluţie versus revoluţie". Revoluţia anului 1848 nu s-a prezentat, pe teritoriu românesc, în chip de vector ultraprogresist pornit să demoleze întreaga tradiţie în numele progresului. Lucrurile stau, de fapt, exact invers. Generaţia revoluţionară a fost prima care a pus problema recuperării tradiţiei şi, implicit, a fundamentării culturii urbane pe cultura arhaică. Încă din 1838, în Ardeal, Bariţiu scria unul dintre primele îndemnuri publice pentru culegerea şi tipărirea folclorului românesc. Un an mai târziu, sub semnătura „Redactorul", insera o notă de subsol la o poezie populară din Ardeal, primită la redacţie: „Dorul inimii noastre, mai de multe ori descoperit este că, doar pă încetul să vor scula bărbaţi, cari nu îşi vor pregeta a culege odată cântecele Osianilor şi a barzilor româneşti, originale, neschimbate, neatinse, cum să află în gura poporului [...]. Cine nu ştie cum că în cântecele, în povestirile, în jocurile, obiceiurile, ţeremoniile unei naţii să află mai cu deosebire trăsurile [trăsăturile, n.m.] adevăratului caracter?"[18]. Ceva mai târziu, Bariţiu editează „Călindariu pentru poporul românesc", în paginile căruia citim şi lirică populară – precum balade din *Colecţia Alecsandri*, de pildă[19]. Tot Bariţiu este cel care dă ca orientare ASTREI (1861) valorificarea tradiţiei populare, văzută ca punct de plecare şi sursă de inspiraţie pentru literatura cultă. În perimetrul activităţii lui Bariţiu, care nu se limita doar la cultivarea literaturii populare, s-a înscris şi Expoziţia etnografică, prima de acest gen, iniţiată în 1862 la Braşov. Toate aceste demersuri – de o amploare lipsită de precedent –, având ca scop recuperarea fondului tradiţional, nu ţin numai de nevoia romantică de întoarcere la origini, la ceea ce este primar şi genuin. Se poate vorbi şi despre o dimensiune romantică a ideii naţionale (de care autorii români de la 1848 nu erau străini), dar motivaţia complexă care stă la baza demersurilor de restituire a fondului autohton conţine (printre altele) şi elemente care ţin de logica discursului de constituire a identităţii naţionale: dacă o naţiune (gândită în sens primordialist, aşa cum se petreceau lucrurile la 1848) trebuie să se întemeieze pe *elemente specifice*, atunci trebuie găsiţi acei marcatori ai identităţii care să asigure coeziunea tuturor indivizilor de aceeaşi etnie. Cultura urbană,

[18] George Bariţiu, Notă de subsol la *Poezie populară (din Ardeal)*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", 5, 1839, p. 39.

[19] „Călindariu" II, 1853, III, 1854, IV, 1855.

compozită şi cosmopolită, nu putea deveni un furnizor de identitate. Soluția a fost (aici, ca şi în alte părți) fundamentarea acestei identități pe elemente aduse din zona rurală. Pe de altă parte, deschiderea către Apus s-a soldat, în secolul al XIX-lea, cu schimbări masive pe toate planurile. Ritmul amețitor al modernizării i-a determinat pe gânditorii români să opună procesului de schimbare culturală un alt proces – cu sens invers –, de *recuperare* şi *conservare*. Nu pare să fi fost o întâmplare faptul că *primul muzeu etnografic* (prima tentativă de *muzealizare*, aşadar) s-a produs simultan cu primele tentative de *modernizare*. Adoptarea noului a fost însoțită constant, în acea perioadă, de acțiunea (tot atât de febrilă) de culegere/consemnare/păstrare a vechiului. Pe temeiul continuității culturale (unul dintre elementele care legitimează o identitate națională), formele culturale vechi trebuiau să stea la baza celor noi. În acest context, teoria lui Maiorescu nu face contrast cu ideile pe care le popularizau primele gazete româneşti[20].

În condițiile acestui prim masiv import cultural, când presa în limba română colporta aspecte ale culturii şi civilizației Europei, când tinerii începuseră să studieze în Occident (de unde s-au întors „maimuțind obiceiuri străine cu vătămarea caracterului național"[21], precum scria Barițiu în 1842), când „democrația" devenise epidemie continentală, paşoptiştii au fost primii care s-au declarat împotriva invaziei de alteritate şi, totodată, primii care au cunoscut *nevoia de specific*. Situația nu este diferită în Moldova şi în Muntenia. „Cu legi şi doctrine heterogene aduse sau imitate de din afară se pierde România", scria Heliade Rădulescu[22]. În 1853, în Italia fiind, Bărnuțiu trimitea spre publicare articolul *Suvenir din Italia*, unde scria că „literații noştri se adoperă a introduce literele în locul slovelor: nu ajunge: o limbă mestecată cu vorbe străine, barbare, tot urâtă va fi, ver se va scrie cu litere, ver cu slove"[23]. În Moldova, Alecu Russo regretă pe pagini întregi „risipirea cea iute a trecutului" în societatea moldovenească ce seamănă din ce în ce în ce mai mult cu o „colonie ingleză într-o țară a căreia nici limbă, nici obiceiuri, nici costume nu ar cunoaşte". „Străinătatea se oploşeşte între noi", încheie el[24]. Mai târziu, chiar în anul în care Maiorescu publica în „Convorbiri

[20] Însuşi Ioan Maiorescu, tatăl criticului, vorbea în anul 1838, într-o scrisoare către George Barițiu, despre o „mască frumoasă fără crieri", cu referire la importurile din Franța, expresie care nu este altceva decât versiunea avant-la-lettre a „formei fără fond" împotriva căreia se va pronunța, peste numai treizeci de ani, fiul (Ioan Maiorescu, *Scrisoare către George Barițiu*, în „Foaie literară", nr. 16, 1838, pp. 121–123).

[21] George Barițiu, *Ieremiade sau plânsete patriotice ale unui maghiar şi încă ceva*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", nr. 25, 1842, pp. 197–199.

[22] Ion Heliade Rădulescu, *Equilibru între antithesi sau Spiritul şi materia*, Bucuresci, s.n., 1859–1869, p. 7.

[23] Simion Bărnuțiu, *Suvenir din Italia*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", 11–12, 1853, p. 81.

[24] Alecu, Russo, *Studie moldovană*, în *Scrieri*, edițiunea Academiei Române, îngrijită de Petre V. Haneş, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1908 [1855], p. 23.

literare" *În contra direcţiei de astăzi…*, Hasdeu argumenta, într-una dintre gazetele adverse, „Românul", idei similare: La baza legislaţiei române trebuie să stea, scria Hasdeu, „caracterul naţional" al românilor[25]. Maiorescu este însă cel care dă rigoare teoretică unei idei care circula încă de la jumătatea secolului al XIX-lea[26], construind o critică a culturii. Dar este această idee, aşa cum o prezintă Maiorescu, bazată pe o anumită înţelegere a *specificului cultural*? Ce este forma fără fond (în particular, mai ales: „ce este fondul?") constituie o problemă care încă se mai discută în lumea filosofică românească. Desigur, dacă Titu Maiorescu ar fi avut clarviziunea faptului că această sintagmă cu o singură ocurenţă[27] urmează să facă epocă în cultura română, ar fi fost în măsură să pună ceva mai multă definiţie în text. Problema derivă încă, cred eu, nu atât din faptul că Titu Maiorescu nu a oferit o explicitare peremptorie şi definitivă a ceea ce înţelege el prin „fond", ci din faptul că *îl înţelege contextual*: fondul primeşte o varietate de semnificaţii, în funcţie de chestiunea aflată în dezbatere. Aşa stând lucrurile, în momentul în care se pronunţă împotriva istoriei lui Petru Maior, care susţinuse că dacii au fost exterminaţi întru totul de romani, sau împotriva lui Bărnuţiu, care încercase să demonstreze că dreptul român este dreptul roman, fondul este *adevărul istoric*[28]. Când reproduce pasaje din *Lexiconul de la Buda* sau din *Tentamen criticum*, unde se pretinde că poporul român vorbeşte cea mai curată limba latină, fondul trădat este *adevărul filologic*[29]. Când însă în joc este poezia, fondul este *„simţirea adevărată"*: „Întrebaţi-vă la orce poezie dacă cuprinde o simţire ce aţi avut-o în adevăr" – reproduce aici Maiorescu sfatul lui Goethe pentru poeţii tineri[30]. Când este nemulţumit de prestaţia foilor literare, fondul este *gramatica limbii române*[31]. Când pune problema instituţiilor de cultură (şcoli, academie, teatru, conservator etc.), fondul este *pregătirea profesională*[32] ş.a.m.d. În toate aceste cazuri, forma este o pretenţie iluzorie, o minciună, cu atât mai caricaturală cu cât este creată special pentru a satisface vanitatea urmaşilor lui Traian[33]. Am putea crede că, atunci când este vorba de poezie, de literatură, în genere, problema nu mai este culturală, ci

[25] B.P. Hasdeu, *Caracterul naţionalităţii române ca baza legislaţiunii sale*, în „Românul", 11 ianuarie 1868, p. 26.

[26] Pentru o extensivă expunere a ideii de formă fără fond la gânditorii antemaiorescieni, a se vedea Constantin Schifirneţ, *Formele fără fond – un brand românesc*, Bucureşti, Comunicare.ro. 2007, pp. 13–49.

[27] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în Titu Maiorescu, *Critice*, I, Prefaţă de Paul Georgescu, text stabilit, tabel cronologic, indice şi bibliografie de Domnica Filimon-Stoicescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1967, p. 152. Toate citatele din *Critice* urmează această ediţie.

[28] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, p. 149; „Contra şcoalei Bărnuţiu", în *Critice*, II, p. 160.

[29] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, pp. 149–140.

[30] „Direcţia nouă în poezia şi proza română. I. Poezia", în *Critice*, I, p. 180.

[31] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, p. 153.

[32] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, pp. 150–151.

[33] „În contra direcţiei de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, p. 148.

individuală. Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Şi în acest caz avem de-a face cu imitarea Occidentului, însoțită de pretenția că rezultatul se ridică la nivelul modelului – sau chiar îl întrece[34].

Care este, aşadar, problema cu aceste forme goale? Că sunt lipsite de o bază stabilă, de un *fundament* (cuvânt pe care Maiorescu îl utilizează adesea ca sinonim pentru „fond"), ceea ce face din ele un fals cultural şi social, sau că sunt împrumutate „din afară", în absența unei baze „dinăuntru"? Cu alte cuvinte: caracterul inadecvat al formei fără fond ține de faptul că avem de-a face cu o formă *străină* de evoluția culturală autohtonă, sau ține strict de faptul că este o simplă pretenție? Ce a voit Maiorescu să spună? Ce face ca aceste forme să fie cu adevărat decadente? În funcție de răspunsul la această întrebare suntem sau nu îndreptățiți să anexăm ideea formelor fără fond la problematica specificului cultural. Dacă formele străine (căci, din capul locului, este vorba despre „formele dinafară ce le tot primim"[35]) sunt indezirabile numai întrucât sunt *străine*, atunci nimic nu mai poate salva specificitatea culturii care le adoptă şi le răspândeşte necritic. Dacă, pe de altă parte, formele împrumutate sunt respingătoare numai întrucât sunt *forme*, atunci nimic nu împiedică cultura debitoare să-şi însuşească, în timp, şi fondul care le face viabile şi le asigură onorabilitatea. Într-adevăr, Maiorescu pune această din urmă problemă – şi o face chiar în articolul din 1868 – „În contra direcției de astăzi". A întrevăzut, încă de atunci, posibilitatea (propusă de Lovinescu) ca formele, cu timpul, să-şi atragă fondul. Dar, spre deosebire de Lovinescu, nu considera că o astfel de posibilitate reprezintă şi o soluție, o ieşire din impas. De ce nu?

> „Pe de altă parte, prin înlesnirea comunicărilor, vine acum însăş cultura occidentală la noi, fiindcă noi nu am ştiut să mergem înaintea ei. Sub a ei lumină biruitoare va deveni manifest tot artificiul şi toată caricatura «civilizațiunii» noastre şi formele deşerte cu care ne-am îngâmfat până acum *îşi vor răzbuna atrăgând cu lăcomie fondul solid din inima străină.*
>
> Mai este oare timp de scăpare? Mai este oare cu putință ca o energică reacțiune să se producă în capetele tinerimii române şi, o dată cu dispreţul neadevărului de până acum, să deştepte voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii?"[36]

„Fondul din inima străină", oricât ar fi el de solid, nu răspunde exigențelor lui Maiorescu. „Fundamentul adevărat" trebuie căutat în altă parte. Maiorescu caracterizează în repetate rânduri forma lipsită de fond, dar nu lămureşte niciunde, explicit, fondul însuşi. Spune însă – şi pasajul de mai sus este relevant în acest sens –

[34] Mai întâi, „căutăm numai să imităm. Recunoaştem superioritatea străină, însă ne dăm aerul a păşi tot în direcția ei şi a o ajunge cât de curând, şi, confundând extensiunea cu intensivitatea şi cantitatea cu calitatea, ne grăbim a arăta rezultatele dobândite". În cele din urmă, „răspândim încrederea că am întrecut cultura Occidentului şi susținem pe toate tonurile, că prin un privilegiu special al naturei, tot ce iese din capul nostru este mai presus decât tot ce se află în capetele altor popoare". „Observări polemice", în *Critice*, I, pp. 120, 126–126.

[35] „În contra direcției de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, p. 148.

[36] „În contra direcției de astăzi în cultura română", în *Critice*, I, pp. 151–152; subl. m.

că fundamentul pe care îl căutăm *nu* este unul străin. Spune chiar mai mult decât atât: că nu este acela din *inima* străină. De aici reiese cu claritate că formele culturii române – ale oricărei culturi, în genere – nu sunt adevărate dacă nu se întemeiază pe un fundament propriu culturii în cauză. Dacă Maiorescu s-ar fi limitat la respingerea pretenţiilor de cultură şi civilizaţie, întregul său demers nu ar fi fost decât o simplă critică a corupţiei şi a veleitarismului – necesară, de altfel, dar care nu presupune o teorie asupra culturii. Maiorescu a avut însă o astfel de teorie şi tocmai ea este ceea ce susţine din background ideea formei fără fond: *modelul evoluţionist-organicist*. Sunt numeroase fragmentele care justifică discuţia cu privire la prezenţa centrală a acestui model în gândirea lui Maiorescu. Le-am ales pe cele de mai jos întrucât critica formelor de împrumut se produce pe temeiul a două paradigme specifice modelului: pe de o parte, *individualitatea ireductibilă* a fiecărui popor în parte şi, pe de altă parte, *naturalismul*, care concepe evoluţia popoarelor după modelul evoluţiei naturale.

„Pentru a varia lectura acestor citaţiuni, vom arăta acum un alt fel de germanisme introdus în foile române din Austria: germanismele mai fine în reproducerea idealismelor nemţeşti. Aceste idealisme se potrivesc cu gradul cel înaintat, pănă la care este în stare a se înălţa conştiinţa poporului german în abstracţiunile sale, şi, în adevăr, nu este popor modern care să aibă atâtea idei abstracte şi, prin urmare, atâtea cuvinte abstracte câte le au germanii. *Cauza trebuie să fie o predispoziţie naturală.* În proporţia în care un popor este mai puţin impresionabil prin sensuri decât altul, în acea proporţie el va fi mai aplecat spre abstracţiunile ştiinţei, pe când celălalt va fi mai atras spre senzualitatea artelor. Cercetările cele mai înalte de filosofie abstractă sunt fapta naţională a spiritului german şi englez, precum reprezentarea cea mai perfectă a frumosului în pictură este fapta naţionalităţii italiene şi spaniole, şi cea mai mare claritate a formei şi a stilului, fapta francezilor, şi niciodată la italieni şi la francezi nu se va putea naturaliza filosofia lui Hegel, precum niciodată germanii nu au produs coloratura vie a picturii italiene, aceste osebiri fiind efectul unei *predispoziţii înnăscute*. [...] Aşadar, noi nu suntem şi nu putem fi chemaţi a introduce în spiritul român toate fineţele idealismului terminologiei germane, şi orice cuvânt german care trece peste nivelul mai coborât al abstracţiunii române trebuie să fie redus la acest nivel, chiar cu pierderea unui grad din idealitatea sa: idealitatea pierdută i se compensează prin mai marea lămurire şi simplicitate ce dobândeşte. [...] În mijlocul luptelor de naţionalitate, ce în imperiul austriac se agită mai mult decât oriunde, şi în lipsa de o literatură română destul de bogată, compatrioţii noştri de peste Carpaţi *au îndoita datorie de a păstra cu scumpătate spiritul deosebit al limbii materne şi de a nu-l falsifica prin elemente străine*."[37]

„Pentru ce *nece* şi nu *nici*? [...] De ce forma mai veche să fie mai bună decât cea populară de astăzi? Pentru că e mai apropiată de regulele etimologice. Dar acum la întrebarea proprie: pentru ce regulele etimologiei filologilor să fie mai bune decât legea eufonică a poporului, nu se dă nici un răspuns raţional [...]. *Nece* e greoi şi nu a sunat bine românului, *nici* a fost mai scurt şi mai eufonic pentru el [...]. Aceste variaţiuni eufonice ale cuvintelor sunt oarecum sufletul limbei poporului, elementul intelectual şi estetic al *progresului* lui [subl. m.]. În contra acestui progres, în contra *puterii organice a limbagiului* [subl. m.], etimologia unui gramatist cu paralelismul paradigmelor lui nu poate să aibă nici cea mai mică valoare. Latineşte *neque*, aşadar la noi *nece*, latineşte *una*, aşadar la

[37] „Limba română în jurnalele din Austria", în *Critice*, I, pp. 99–100; subl. m.

noi *una*, sunt formalisme goale, dar nu viaţa reală şi împlinită a unui popor [...]. [L]imba se dezvoltă în mod instinctiv de poporul întreg, şi nici un individ izolat nu este chemat a aşeza prin reflecţie apriorică regula după care să se primească formele cuvintelor nouă [...]; suntem liberi să alegem acele forme care ne par *mai potrivite cu geniul limbei* [subl. m.]. [...] Limba este o fiinţă organică, şi nu o figură geometrică [...], ea *cere forma şi dezvoltarea liberă a copacului natural* [subl. m.]"[38].

Desigur, formele lipsite de fundament nu pot fi *decât* dăunătoare, indiferent de motivaţiile prezenţei lor într-o anume cultură. Dar critica lui Maiorescu nu se opreşte la simplul fapt al veleitarismului. Ea oferă o explicaţie fundamentată teoretic – în parte pe individualismul şi naturalismul organicist german, în parte pe evoluţionismul englez şi pe psihologia popoarelor. Românii trăiesc într-o civilizaţie contrafăcută nu pentru că vehiculează forme culturale avansate fără să fi atins progresul popoarelor creditoare, ci pentru că fiecare popor progresează în mod individual, asemenea unui copac, iar această evoluţie „organică" se produce pe temeiul unor „predispoziţii înnăscute". Evoluţionismul lui Maiorescu este particularist, iar nu universalist. Ceea ce pretinde de la cultura română nu este să aştepte – sau să se străduiască – să atingă nivelul culturilor „avansate" pentru a putea beneficia în mod onest de formele acelora. Ci să le vadă şi cauzele, nu doar efectele, să le vadă, adică, „fundamentele istorice mai adânci" care au produs în mod necesar acele forme – în speranţa că, în cele din urmă, va fi în stare să le vadă şi pe ale sale proprii.

Maiorescu, aşa cum am spus, nu a definit nicăieri „fondul", prin urmare nu putem şti ce anume semnifică el. Predispoziţii înnăscute? Geniul naţiunii? „Inima", adică sufletul ei, trăsăturile ei psihologice? Nu ştim cu precizie *ce este* fondul în ideea lui Maiorescu, dar ştim cu precizie – iar reproducerile de până acum sunt îndeajuns de ilustrative – că este inseparabil de ceea ce este *particular* într-o cultură. Teza formei fără fond devine, prin urmare, o teză a specificului. Presupoziţiile de bază[39] ale tezei maioresciene pot fi sintetizate în două puncte: (1) *Fiecare popor reprezintă o individualitate ireductibilă* – abordare particularistă a culturii care a impus, prin Herder, conceptul de *Volksgeist*; nucleul conceptului este reprezentat de ideea că fiecare cultură reprezintă un *univers autonom*. Asemenea indivizilor, popoarele sunt înzestrate cu configuraţii psihologice şi spirituale diferite. În scrisoarea lui Maiorescu către Auguste Schultze din 7/19 ianuarie 1865, găsim această presupoziţie în formulare explicită: „poporul, oricât de numeros este, este o fiinţă mărginită individual ca orice om luat în parte"[40]. Tot într-o scrisoare, din 12/24 martie 1865, Maiorescu îi mărturiseşte cumnatului său Wilhelm

[38] „Direcţia nouă în poezia şi proza română. II. Proza", în *Critice*, I, pp. 202–203, 205, 206.

[39] Despre presupoziţiile evoluţioniste, organiciste şi structuraliste ale ideii de „formă fără fond" am scris pe larg în *Dialectica închiderii şi deschiderii în cultura română modernă*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, pp. 138–151.

[40] Titu Maiorescu, *Jurnal şi epistolar*, Studiu introductiv de Liviu Rusu, ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, Bucureşti, Minerva, 1975–1989, vol. V, p. 124.

Kremnitz că studiază problema individualităţii popoarelor: „orice popor este o entitate limitată individual; el trebuie să aibă propriile sale legi, propria sa artă, propria sa literatură, propria sa politică, aşa cum are propria sa limbă”[41]. Problema individualităţii popoarelor, problemă care citează surse îndeosebi romantice, se regăseşte frecvent în tabloul acelei epocii româneşti: atât Ion Heliade Rădulescu, cât şi Bogdan Petriceicu Hasdeu (unul dintre adversarii lui Maiorescu…) au abordat-o sub semnul aceleiaşi analogii – echivalenţa organică dintre individ şi popor/societate/naţiune; (2) *Fiecare popor este un organism care evoluează potrivit legilor sale interne*, analogie care ţine de configuraţia unui model explicativ dominant în secolul al XIX-lea. Dacă filosofia germană punea cultura în centrul discursului ei organicist, filosofia engleză a adus în discuţie societatea. Dar modelul a rămas acelaşi. „O societate este un organism”, scrie Spencer[42], un autor citit de Maiorescu. La Buckle (un alt autor frecventat de Maiorescu şi, de altminteri, de întregul cerc al „Junimii”), studiul naturii este comparat cu studiul omului, prin urmare societăţile sunt guvernate de legi inflexibile, asemănătoare celor naturale[43]. Având în minte acest fond doctrinar, putem înţelege de ce un element „crescut” în mediul său natural nu poate fi transplantat ca atare într-un mediu diferit. Dacă, dintr-un motiv sau altul, „organismul românesc” nu a produs încă o constituţie, soluţia nu este adaptarea uneia străine, ci crearea unei constituţii care să se afle într-un raport de continuitate cu substratul autohton. Asemenea organismului animal, „organismul social” progresează gradual. Un progres „în salturi” este de neconceput pentru un organicist. În consecinţă, orice împrumut străin este o „falsificare a geniului propriu al naţiunii”[44]. Această expresie (pe care Maiorescu o utilizează cu privire la împrumuturile şi calcurile lingvistice care nu ţin seama de „predispoziţiile înnăscute” ale poporului) ne poate îndreptăţi să presupunem că autorul discutat aici gândeşte fondul în termenii unui spirit naţional, ai unui *Volksgeist* – o idee de largă răspândire în epocă, prezentă, de asemenea, la Herder (citit de Maiorescu încă din anii petrecuţi la Theresianum).

Am spus că, în ceea ce priveşte tipul de model evoluţionist pe care l-a pus la baza criticii sale, Maiorescu a fost un particularist. Dar Maiorescu reprezintă, în delimitarea istorică pe care am propus-o, nu doar momentul de vârf al specificului cultural, când acesta îşi găseşte o solidă fundamentare teoretică, ci şi momentul de graţie al întâlnirii particularului cu universalul. Ce tip de universal corespunde gândirii lui Maiorescu? În limitele schemei simplificate de la început, Maiorescu îşi formulează universalul în acord cu tipul (3), aflat în conjuncţie cu o înţelegere

[41] *Ibidem*, p. 166.

[42] Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, I, London, Edinburg, Williams and Norgate, 1876, p. 467.

[43] Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, I, London, Longman, Green, Longman & Roberts, 1864, pp. 7–8.

[44] „Limba română în jurnalele din Austria”, în *Critice*, I, p. 99.

apropiată de cea a lui Adolf Bastian, care vorbeşte despre prezenţa unor idei elementare general-umane: fiecare cultură individuală produce sau poate produce valori care să devină un bun al întregii omeniri, în virtutea faptului că binele, frumosul şi adevărul sunt ele însele universale[45]. Culturile sunt *particulare*, aşadar, însă valorile sunt *universale*. Confluenţa cea mai fericită este aceea dintre respectul pentru valorile universale şi păstrarea („chiar accentuarea") elementului naţional[46]. „Pentru ce scriem?" – se întreabă Maiorescu:

> „Scriem pentru a ne răspândi gândirea mai departe decât o duce vorba. [...] Sunetul trecător caută a se transforma în litera statornică, şi ideea astfel întrupată, spărgând marginile spaţiului şi momentului, tinde a străbate în depărtarea locurilor şi în viitorul timpurilor.
>
> Dar ce idee merită această transformare? Ce simţire poate fi menită a ieşi din marginea mai firească a simplului grai şi a se răspândi într-un popor întreg, poate în lumea întreagă, din generaţie în generaţie?
>
> Numai acea idee şi acea simţire care prin coprinsul ei şi din chiar izvorul ei s-a înălţat peste interesul strâmt al individului şi a găsit în capul celui ce o produce acel prisos al concepţiunii care îi dă valoarea universală."[47]

Vocaţia universalului o are cel care „în momentul lucrării se uită pe sine". Îşi uită, adică, interesele individuale pentru a accede la ceea ce este adevărat şi frumos pentru oricine. Universalismul lui Maiorescu nu se opune specificului, ci *cosmopolitismului*[48].

În pofida numeroaselor controverse cu privire la *ce anume* putem considera ca fiind specific românesc (Maiorescu însuşi nu şi-a pus această problemă), se poate spune că problematica specificului, ca atare, s-a aşezat din punct de vedere teoretic. Odată cu elevii lui Maiorescu se conturează însă în mod dramatic o nouă problemă, cea a universalului. Aşa cum nevoia de particular s-a produs pe temeiul primului contact de proporţii cu civilizaţia occidentală (şi, desigur, al temerilor cu privire la soarta culturii române, aflată într-un proces galopant de acculturaţie), nevoia de universal a venit, şi ea, pe fondul unui exces (dar şi al unui complex). Disputele culturale erau saturate de chestiunea specificului şi de multitudinea

---

[45] „Ce este rău pentru alte popoare este rău şi pentru noi, şi frumoase şi adevărate nu pot să fie decât acele scrieri române care ar fi frumoase şi adevărate pentru orce popor cult." „Observări polemice", în *Critice*, I, p. 132.

[46] „Direcţia nouă în poezia şi proza română. I. Poezia", în *Critice*, I, p. 157.

[47] „Despre progresul adevărului în judecarea lucrărilor literare", în *Critice*, I, p. 209.

[48] Considerându-se iubitor al valorilor universale şi în acelaşi timp naţionalist, Maiorescu scrie – ca răspuns la acuzele de cosmopolitism ce fuseseră formulate la adresa lui şi a întregului cerc junimist – câteva rânduri care pot fi considerate o mărturisire de credinţă: „Nici un singur articol din *Convorbirile literare* în genere, nici o singură propoziţie scrisă sau pronunţată de mine îndeosebi nu susţine cosmopolitismul; atât eu, cât şi ceilalţi membri ai «Junimii» din Iaşi suntem partizani ai ideii naţionalităţii şi ne-am pronunţat totdeauna în acest înţeles"; „Direcţia nouă în poezia şi proza română. II. Proza", în *Critice*, I, p. 195.

opiniilor legate de acesta. Legate nu de conceptul de specific, ca atare, pentru al cărui sens exista un consens cvasi-unanim (deşi tacit), ci de specificul *românesc*. Sau, ca să folosim termenul pe care l-a consacrat epoca însăşi, de *românism*. Unii autori găseau, pe urmele Şcolii Ardelene şi ale paşoptiştilor, că sursa românismului o constituie *latinitatea*, alţii invocau drept sursă tradiţia *bizantină*. Unii recurgeau (în continuitatea gândirii lui Hasdeu) la fondul *traco-get*, ancestral, în vreme ce alţii considerau că numai *ortodoxia* este cea care dă măsura specificului românesc. În fine, unii propuneau drept fundament al românismului *tradiţia ţărănească*, în timp ce alţii au mers până într-acolo încât au negat existenţa unui specific viabil, pe bazele căruia să se poată construi o cultură modernă. Pe acest fundal al controverselor, filosofii din jurul lui Maiorescu sunt cei dintâi care schiţează o problematică a universalului.

3. UN TEMEI PENTRU SPECIFIC SAU DILEMA URMAŞILOR

Întoarcerea culturii către sine, concretizată în articolele, dezbaterile şi lucrările de etnopsihologie care începuseră să ocupe scena românească, i-a pus pe filosofii din şcoala lui Maiorescu în faţa unei dileme care viza însuşi caracterul cunoaşterii: în condiţiile în care spiritul naţional se insinuează în toate produsele culturale, el fiind o realitate „complexă şi schimbătoare”, cu o validitate redusă la un anumit spaţiu şi timp, mai putem vorbi despre o cunoaştere obiectivă şi perenă, valabilă la nivelul întregii umanităţi? Nu cumva suprasolicitarea specificului ne condamnă la o existenţă culturală provincială, adică izolată? Problema provenea chiar de la Maiorescu, care vorbea despre o dimensiune universală a valorilor, dimensiune pe care românii, fluctuanţi şi nestatornici, livraţi mai degrabă afectelor decât raţiunii, nu ar fi capabili să o realizeze în produsele lor: „Însă noi românii din Principatele Unite [spre deosebire de germani, englezi, francezi] nu avem această răceală, indispensabilă pentru ca adevărul, frumosul şi binele să se realizeze. Noi stăm sub impresiunea momentului”, îi scrie el lui I. Popazu, la 7/19 ianuarie 1865[49]. În mod paradoxal, tocmai Maiorescu, care a teoretizat în detaliu caracterul specific al culturii, a dorit, în acelaşi timp, să salveze valorile de la o soartă capricioasă, păstrându-le sub autoritatea eternului şi universal-valabilului. Această seducţie universalistă a lui Maiorescu nu a scăpat celor angajaţi în disputele despre profilul specificului românesc: „Da, Maiorescu este universalizant raţionalist”, scria Dragnea, acuzându-l de lipsa simţului istoric şi al realităţii concrete[50]. Astfel, cu

[49] Titu Maiorescu, *Jurnal şi epistolar*, V, ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru şi Domnica Filimon, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 130.

[50] Radu Dragnea, *Lămuriri. Naţionalism şi ortodoxie*, în „Buna Vestire”, I, nr. 147, 24 august 1934.

Maiorescu, nu numai că problematica specificului îşi atinge culmile teoretice, dar debutează o nouă problemă – legată de prima –, cea a *nevoii de universal*.

Mai mult decât chestiunea valorilor, agresiunea la adresa filosofiei şi ştiinţei, a vocaţiei lor universale, este ceea ce i-a neliniştit pe elevii lui Maiorescu. Dacă produsele spiritului sunt tributare locului, cum rămâne cu caracterul universal al filosofiei? În situaţia în care, în primele decenii ale secolului al XX-lea, cei mai mulţi dintre intelectualii români erau preocupaţi să stabilească *profilul specificului*, filosofii au început să readucă în discuţie nu existenţa specificului ca atare (considerată aproape un postulat), ci raporturile acestuia cu *universalul*, aşa cum îl înţelegeau ei.

În 1932, Ion Petrovici ţinea la Sorbona conferinţa cu titlul *Naţionalitatea în filosofie*, al cărei scop era să repună în drepturi filosofia, ca *disciplină a universalului*, fără să conteste ceea ce considera că este o achiziţie nechestionabilă şi definitivă a psihologiei popoarelor: specificitatea. Este posibilă o soluţie de compromis care să admită deopotrivă adevărurile filosofiei (universale şi atemporale) şi adevărurile etnice (particulare şi zonale)? După cum se observă, premisa lui Petrovici ţine de însăşi *natura* filosofiei. Ea se referă la chemarea/capacitatea/datoria acesteia de a furniza adevăruri obiective şi universal-valide. Obiective, adică independente de subiectivitatea umană; universal-valide, adică valabile în orice timp şi în orice spaţiu. Pe de o parte, premisele lui Petrovici aruncă asupra problemei o înţelegere clasică a metafizicii. Pe de altă parte, ne aflăm în primele decenii ale secolului al XX-lea, bântuite de un *Zeitgeist* relativist – atât în ştiinţele culturii (discipolii lui Franz Boas începuseră deja să pună bazele relativismului cultural), cât şi în filosofie – unde Wittgenstein scrisese deja *Tractatus* (1921), propunând relativismul conceptual. Pe plan cultural, relativismul a fost însă o consecinţă a descoperirii specificului şi diferenţei într-o zonă cu numeroase populaţii colonizate (Americile), fiecare cu particularităţile ei. În America, specificul cultural a pătruns pe poarta antropologiei. În România (care nu a avut niciodată populaţii colonizate), specificul a intrat pe cea a filosofiei culturii. Petrovici era dispus să admită existenţa specificului, dar nu şi pe cea a relativismului. *Nu se poate să nu existe* domenii ale culturii care să fie mai puţin permeabile la particularităţile locale, asigurând, astfel, punctele de legătură cu ceea ce este universal. Petrovici găseşte că filosofia, ca spaţiu sintetic de întâlnire a ştiinţelor pozitive, este cea care trebuie să urmeze o vocaţie universalistă, sacrificând elementele locale. Desigur, nici filosofia nu este cruţată de subiectivitate (ideile timpului sunt schimbătoare, temperamentul filosofului – nestatornic, iar caracteristicile etnice sunt deopotrivă locale şi fluctuante). Toate acestea sunt *implicite* în opera filosofică; prezenţa lor în text constituie o fatalitate. Ceea ce-i rămâne filosofului este să *nu caute în mod explicit* să asigure textului său dimensiunea etnică. Dacă ceea ce este implicit este şi inevitabil, un teritoriu obscur pe care autorul însuşi nu îl poate stăpâni, ceea ce se află la vedere poate fi

controlat. Pentru ca filosofia să se menţină în limitele vocaţiei sale universaliste, autorul trebuie să cenzureze tot ceea ce ţine de particularităţile locale. „Culoarea naţională" a unei filosofii poate fi *un fapt*, dar nu şi *un program*[51]. Evidentă este aici influenţa lui Maiorescu, în ideea căruia specificul naţional şi patriotismul nu constituie un merit, nici o scuză pentru promovarea nonvalorii. La Petrovici este însă limpede că din insinuarea specificului în filosofie derivă consecinţe *nefaste* pentru cea din urmă. „Speculaţia filosofică", spune el în aceeaşi conferinţă de la Sorbona, „trebuie să-şi orienteze eforturile spre valorile absolute şi universale şi să nu se închidă în mod conştient în relativitatea unui punct de vedere, strict limitat"[52].

Petrovici gândeşte universalul prin *opoziţie* cu specificul, dar îl concepe ca pe o instanţă *supraculturală*. Universalul se caracterizează prin obiectivitate şi raţionalitate, în vreme ce specificul – prin relativitate şi subiectivitate. Când însă trece de la filosofie la cultură, Petrovici devine dintr-odată mult mai deschis la concesii. Contrastul pe care îl vede între cele două noţiuni (de fapt, între cele două „realităţi", căci Petrovici nu discută în termeni de concepte, ci de *realităţi*) nu mai este atât de rigid încât să nu permită, în cele din urmă, o rezolvare dialectică. Soluţia de compromis va fi pusă sub semnul ideii hegeliene de „spirit universal", care adună laolaltă, ca într-o mare orchestră, diferitele „voci" şi „instrumente" locale. În cuvintele sale, „... spiritul universal, în evoluţia lui infinită, trebuie să îmbrăţişeze totdeauna cea mai largă varietate a concepţiilor şi a perspectivelor, după cum trebuie să asambleze cele mai diferite nuanţe şi rezonanţe, pentru a compune succesiv ansamblul unei orchestre care ar reuşi infinit mai bine decât fiecare instrument în parte să cânte muzica bogată a profunzimilor inepuizabile. Dar spiritul uman universal n-ar putea juca acest rol, dacă diferitele spirite individuale n-ar aduce nota lor aparte şi contribuţia lor separată"[53]. Ceea ce este relativ, în cazul de faţă – specificul cultural românesc, nu are o valabilitate de sine stătătoare. El devine valid numai în măsura în care se pune în dialog cu celelalte versiuni ale specificului cultural, toate la un loc fiind tutelate, în mod necesar, de o autoritate mult mai înaltă, capabilă să execute sinteza. Cazul lui Petrovici este exemplar pentru modul în care, pe atunci, se puneau problemele în discursul metafizic românesc format sub impulsul şcolii clasice germane, un discurs predominant substanţialist, raţionalist şi universalist.

Discutând sintagma „filosofie naţională", Mircea Florian ajunge în 1933 la concluzii oarecum similare pe baza unor premise şi a unei argumentaţii cu totul diferite, în contextul căreia „universal" şi „general", pe de o parte, „individual" şi „concret", pe de altă parte, sunt concepte substituibile. Cei doi termeni alăturaţi,

---

[51] Ion Petrovici, *Naţionalitatea în filosofie*, în *Opere filosofice*, ediţie îngrijită de Gheorghe Vlăduţescu, Alexandru Boboc, Florin Frunză, Sabin Totu, Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 908.

[52] *Ibidem*.

[53] *Ibidem*, p. 910.

„filosofie" şi „naţiune" sunt situaţi *pe paliere ontice diferite.* Filosofia (ca reflecţie) este *universală*, în vreme ce naţiunea este *individuală*. Este drept că ceea ce este universal/general nu are existenţă „în sine", ci doar prin intermediul individualului, dar nu este *cuprins* în acesta din urmă. Prin urmare, faptul că gândul filosofic se realizează prin intermediul unor indivizi care aparţin unei realităţi concrete (naţiunea) nu ne dă dreptul să includem filosofia în ceea ce este naţional. Argumentaţia lui Florian urmează un traseu mai degrabă *logic.* Cei doi termeni, „filosofie" şi „naţiune" nu se află aici în raport de *incluziune* (filosofia nu este inclusă în naţiune), ci *de relaţie.* Aşa cum „acelaşi om, de pildă, e tată, membru al unei societăţi, funcţionar, consumator etc.", relaţii care însă nu fac parte „din conţinutul sau natura obiectului, deoarece obiectul poate fi cercetat ca atare, independent de raportarea lui", şi filosofia poate fi *naţională* fără ca această relaţie să dea seamă de „constituţia obiectului", alterând-o. Filosofia rămâne, aşadar, *universală* chiar şi atunci când creatorul de filosofie dispune de o „voinţă de a gândi şi de a explora" care este naţională. Folosirea sintagmei de „filosofie naţională" se justifică numai în măsura în care distingem riguros între natura lucrului şi relaţiile lui, între suport şi raport, între esenţial şi accidental[54]. „Spiritul naţional este un impuls, nu un scop", scrie Florian, reproducând ideile lui Scheler din *Nation und Weltanschauung*. Ca şi Petrovici, Florian crede că, în filosofie, specificul naţional este un *fapt*, dar unul *accidental*. „Adevărata" filosofie trebuie să depăşească naţionalul; în caz contrar, filosofia cade în relativism. Argumentul pe care îl construieşte Florian se întemeiază de această dată pe o viziune care respinge relativismul epistemologic (nu există mai multe adevăruri asupra unuia şi aceluiaşi lucru), postulând un universalism moderat: adevărul este unic, chiar dacă, la rigoare, putem vorbi despre *moduri diferite* de percepere a acestuia. Nu există mai multe *faţete* ale adevărului, ci doar mai multe *limbaje*, mai multe moduri de înţelegere şi exprimare a lui.

Aşa cum se observă, filosofii au fost cei dintâi care au încercat în mod consecvent să contracareze relativismul cultural (anunţat de excesiva problematizare a specificului), îngrijoraţi fiind de statutul filosofiei. În soluţiile lor, deşi diferite, se regăseşte acelaşi „zgomot de fond": nevoia de a repune în drepturile sale universalul.

O viziune oarecum similară găsim în aceeaşi perioadă la Petre Andrei – elev al lui Petrovici –, construită însă cu instrumentarul sociologiei (şi cu finalitate la nivelul *moralei*). Ca şi la Rădulescu-Motru (după cum vom vedea), soluţia lui Petre Andrei este una de *conciliere* a relativismului cu universalismul. Spre deosebire însă de modul în care acestea sunt înţelese de Rădulescu-Motru, la Petre Andrei cele două concepte îşi păstrează integritatea. Graniţele conceptuale rămân, dar

[54] Mircea Florian, *Filosofie şi naţionalitate*, în *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filosofică*, postfaţă de Valeriu Râpeanu, Bucureşti, Editura Gramar 100+1, 2002, p. 149.

ele sunt concepute mai flexibile, mai transparente, astfel încât să nu excludă o potenţială asociere. Din perspectiva sociologică a lui Petre Andrei, nu există un „om în genere”, un *homo abstractus* supranaţional şi supratemporal, aşa cum nu există nici principii morale valabile pentru orice timp şi orice loc, aceste norme fiind legate de o structură socială. Naţiunile sunt, aşadar, *realităţi*, dar nu în calitate de entităţi închise sau încremenite, ci ca organisme interdependente. Etica naţională (localistă, conservatoare şi cu pronunţat caracter politic) poate fi reconciliată cu etica universalistă (a cărei prestigioasă instanţiere este creştinismul) cu condiţia ca cea dintâi să renunţe la trăsăturile ei xenofobe, exclusiviste, şi să promoveze democraţia eticii universaliste (care tinde către egalitatea şi solidaritatea umană). Deşi morala creştină nu poate justifica mişcările ultranaţionaliste „violente şi înguste” (aici Petre Andrei se referă la fascism şi la legionarism), ea nu exclude naţiunea ca formaţiune culturală şi politică. Etica naţională (care lucrează pentru comunitate) este chemată, aşadar, să se concilieze cu etica universalistă, mai mult, să se subordoneze acesteia din urmă, să se pună în serviciul ei[55]. Adevărata etică naţională presupune democraţia şi lucrează în vederea realizării valorii morale supreme, care este *umanitatea*. Conceptul de „umanitate”, recurent la Petre Andrei, primeşte sensuri diferite, în funcţie de context: dezvoltarea forţelor potenţiale din individ (concepţia herderiană); dezvoltarea a ceea ce este universal-uman în toţi indivizii; unirea individualului cu universalul (individul ca expresie a macrocosmosului). Din perspectivă politică, umanitatea poate fi văzută ca o uniune a naţiunilor sau ca în calitate de tot organic supranaţional şi supraordonat tuturor naţiunilor[56]. Dincolo de diversele semnificaţii pe care conceptul de „universal” le primeşte la Petre Andrei, nevoia de a opera cu acesta are la bază intenţia de a pune valorile morale la adăpost de arbitrar. Nu provincializarea culturii române este ceea ce îl nelinişte pe Petre Andrei, ci pericolul pe care îl reprezenta o etică relativă şi interpretabilă într-o epocă a ultranaţionalismelor. De aici, nevoia unui universal care să controleze principial eticile locale, indiferent care ar fi acela: creştinismul sau umanitatea, ca realizare a egalităţii şi solidarităţii umane.

S-a pus, în epocă, şi un alt mod de înţelegere a universalului, care nu aparţine urmaşilor lui Titu Maiorescu, dar unde vedem aceeaşi nevoie de fundamentare a particularului pe ceva de ordin universal. În această perspectivă, „românism” înseamnă, înainte de toate, *ortodoxie*. Crainic se întâlneşte aici cu Dragnea (care, răspunzând anchetei lui Comarnescu pe tema *Noii spiritualităţi*, considera că noua spiritualitate are drept „conţinut” ortodoxia[57]) şi cu Stăniloae, dar se desparte

[55] Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, pp. 289–306; Idem, *Fascismul*, Iaşi, Editura Viaţa Românească, 1927, pp. 20–21, 27.

[56] Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, ed. cit., pp. 303–304.

[57] Ancheta a fost publicată în 1928, în „Tiparniţa Literară”, anul I, nr. 2, pp. 42–47; „conţinutul noii spiritualizări este ortodoxia”; p. 44.

critic de Motru şi de Blaga, cărora le reproşează că nu au primit ortodoxia în concepţiile pe care le-au rezervat „românismului" şi, respectiv, „specificului românesc". În acelaşi timp, Crainic se distanţează şi de sămănătorism, pe temeiul faptului că ar fi redus „sufletul românesc" la teluric, la simpla identificare a acestuia cu natura, ignorându-i conştiinţa religioasă. Creştinismul este, în acest caz, furnizorul de universalitate. Un furnizor cu atât mai preţios cu cât este conceput să substituie, de fapt, în concepţia lui Crainic, furnizorii *străini* şi mult mai lumeşti, precum democraţia şi liberalismul – ambele de sorginte occidentală. Dragnea merge şi mai departe. El vede chiar şi în naţionalism un posibil concurent al divinităţii[58]: „De unde înainte de era naţionalităţilor *românii se puneau în universal prin ortodoxie*, pe urmă ei au tins într-acolo, fie pe calea democraţiei, ca liberalii, fie prin mijlocirea zeităţii raţiunea, ca la junimişti. Şi nu raţiunea ca un bun firesc al minţei noastre omeneşti, dar raţiunea potrivnică religiei şi înlocuitoare a acesteia, cum voieşte Maiorescu în *Critice*, care, ispitit de teoria populară a *Ersatz*-ului din Germania vremii sale, crede că arta e chemată şi la noi să ia locul religiei care apune"[59]. Singura nădejde a „mântuirii de naţionalism" stă în ortodoxie. Dragnea înlocuieşte, astfel, un universal al spaţiului şi al timpului (naţionalismul) cu un universal supraspaţial şi supratemporal (religia ortodoxă).

Nevoia de universal nu se manifestă, în acea perioadă, doar *pe verticală*, prin postularea unei realităţi superioare şi atemporale (cum ar fi, de pildă, creştinismul, gândirea, conştiinţa, metafizica, spiritul uman universal sau ceva de ordinul „esenţelor") care să satisfacă fie cerinţe cognitive absolutiste, de raţionalitate şi obiectivitate, fie cerinţe ontologice, de întemeiere supratemporală şi supralocală a fiinţei umane. Nevoia de universal survine în egală măsură *pe orizontală*, prin căutarea unei realităţi culturale mai vaste în contextul căreia specificul românesc să-şi găsească justificare şi finalitate.

Deşi aparţine aceleiaşi şcoli filosofice, Constantin Rădulescu-Motru, pe fondul preocupărilor sale de etnopsihologie, crede că soluţionarea problemei universalului stă în concilierea „spiritualităţii" româneşti cu o „spiritualitate" mai amplă – cea europeană. Este limpede că Rădulescu-Motru foloseşte termenul de „spiritualitate" cu sens de „cultură". Mai puţin limpede este modul în care defineşte această spiritualitate/cultură europeană (compusă, la rândul ei, dintr-o pluralitate de alte culturi). Sub formă de „comunitate" – definită prin ceea ce spiritualităţile/culturile locale au în comun? Sub formă de *Zeitgeist*? Sub forma *valorilor* care, de-a lungul timpului, au devenit „un bun al Europei"? Cert este că Rădulescu-Motru a redefinit „românismul" astfel încât să poată cuprinde în el însuşi şi elementul universal: „Românismul, după părerea noastră, este spiritualitatea care pune în acord cerinţele

[58] Un amplu studiu privind istoricul şi premisele acestei „substituiri" este lucrarea lui Joseph R. Llobera din 1994, *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford/Providence, Berg.

[59] Radu Dragnea, *Ortodoxie şi naţionalism*, în „Buna vestire", I, nr. 147, 24 august 1934, pp. 1–2.

vieţii româneşti cu noua spiritualitate europeană"[60]. Rezolvarea nu mai stă acum în *postularea* unei discipline de vocaţie universală (filosofia), care să salveze cultura locală de la provincialism sau în postularea unei *raţiuni umane* (supranaţională) care tinde către adevăr (universal), ci în *redefinirea* culturii înseşi astfel încât să conţină (prin definiţie) şi elementul universal. Definind „românismul" ca pe o spiritualitate care trebuie să „pună în acord" ceea ce este românesc cu ceea ce este european, Rădulescu-Motru regândeşte *însăşi noţiunea de cultură* (implicit, şi pe aceea de *identitate culturală*), care nu mai este văzută ca realitate „insulară", închisă. Este semnificativ faptul că soluţia lui Rădulescu-Motru nu este integrarea culturii româneşti în cea europeană, ci *invers*, integrarea culturii europene în cea românească – mai precis, *absorbirea* ei de către spiritualitatea românească, dar nu oricum, ci prin „punerea în acord", prin concilierea acesteia cu nevoile spirituale autohtone. Pentru a dobândi elementul universal, cultura română nu trebuie să se lase absorbită în spiritualitatea europeană, ci, dimpotrivă, să asume ea însăşi (cu ajustările de rigoare) valorile europene. Soluţia lui Rădulescu-Motru ţine de cea de a treia înţelegere a universalului discutată la început, în versiunea sa filosofică. Pe lângă obiectivul deja discutat (al satisfacerii nevoii de universal), care este implicit, înţelegerea pe care Rădulescu-Motru o dă „românismului" avea şi un ţel explicit: situarea acestui concept la adăpost de *xenofobie*. Una dintre principalele interese teoretice ale lui Rădulescu-Motru a fost redefinirea *identităţii culturale* în termeni care să zădărnicească punerea acesteia în legătură cu xenofobia. Rezolvarea sa a constat în restructurarea conceptului de identitate culturală, căruia i-a asigurat o importantă *dimensiune a deschiderii*, de neîntâlnit la alt gânditor. În mod convenţional, identitatea este pusă *în contrast* cu alteritatea. La Motru însă, avem *integrarea conceptului de alteritate în cel de identitate*, el structurând etnicitatea pe trei paliere: palierul comunităţii de origine (bazat pe conştiinţa originii comune, cel mai bine reprezentat fiind în mediul sătesc); palierul comunităţii de limbă (bazat pe conştiinţa apartenenţei culturale prin folosirea aceleiaşi limbi; acest nivel al identităţii este funcţional în zonele urbane, unde „conştiinţa originii" a ajuns să fie mai diluată); palierul comunităţii de destin, care pune în joc un element nou, al asocierilor pe baze *raţionale*[61]. Conştiinţa comunităţii de origine este legată de factorul afectiv, în cea a comunităţii de limbă prevalează factorul intelectual, în vreme ce comunitatea de destin este condiţionată de factorul raţional. Primele două tipuri de conştiinţă sunt *închise*: ele generează *graniţe etnice* şi răspund la întrebarea „*cine* suntem?". Cel de al treilea palier al identităţii răspunde la

[60] C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1936, p. 22.

[61] Dacă, în calitate de „apărător al creştinătăţi", poporul român a constituit o comunitate de destin cu popoarele slave, în calitate de „apărător al civilizaţiei europene", a constituit o comunitate cu poporul german. În 1942, când scria *Etnicul românesc*, Motru vedea destinul poporului român legat de cel al poporului german. [C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă şi destin*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942, p. 92.]

întrebarea „*cu cine* suntem?”, asigurând deschiderea către alteritate pe temeiuri „raționale” şi „istorice”. „Comunitatea de destin este mai întinsă de cum este aceea de limbă şi de origine. Prin destin se pot lega între ele popoare care n-au în de comun nici limba, nici originea”[62], scrie Motru. Mai mult decât o consecință a ideii că „românismul nu este xenofobie”, conceptul comunității de destin poate fi văzut şi ca o oglindire istorică a concepției sale metaistorice despre spiritualitatea românească.

Chiar dacă autorii amintiți mai sus au în vedere obiective care nu se suprapun întotdeauna, toți se întâlnesc într-un punct esențial: particularul nu este autonom. În țările occidentale, unde nu funcționează complexul „culturii mici”, accentul teoretic cade pe *validarea specificului prin el însuşi*, fără a se simți nevoia postulării unui universal care să *confirme* într-un fel sau altul particularul. Din momentul în care a fost descoperită specificitatea (şi, implicit, diferența), specificitate anunțată de *romantismul german*, pusă în tipare ştiințifice de către *generația relativistă* formată în jurul antropologului american de origine germană Franz Boas, dezvoltată în paralel, sub forma organicismului cultural, în *sociologia britanică* (Spencer), şi dusă, de *filosofii postmodernişti*, până la ultimele sale consecințe, distincția dintre particular şi universal are, în Occident, mai degrabă virtuți teoretice decât *fondatoare*. Particularul nu se întemeiază pe universal şi nici nu mai are nevoie să iasă din el însuşi în vederea participării la o realitate mai generală şi mai abstractă. Această *autosuficiență* a particularului traversează întreaga gândire occidentală a secolului al XX-lea, unde adevărata problemă o constituie nu definirea specificului, ci a universalului.

Spre deosebire de modul în care, începând cu epoca relativistă, se pune problema în culturile occidentale, în cultura română specificul nu a fost niciodată considerat suficient în el însuşi – nici măcar la Blaga, unde fiecare cultură se modelează în conformitate cu „inconştientul” său propriu, dar elementele matriceale ale modelului sunt *universale*. Perspectiva lui Blaga se întâlneşte, în acest sens, cu cea a japonezului Maruyama, schițată anterior. Fiecare cultură îşi structurează existența în mod *specific*, dar procedează astfel combinând în mod original un număr definit de elemente, care sunt *universale* (la Blaga – elementele matricei stilistice; la Maruyama – cele patru tipuri generale de *mindscapes*). Cultura română modernă a simțit mereu nevoia întemeierii specificului pe ceva de ordin universal sau general – indiferent care era instanța (Dumnezeu, rațiunea, spiritualitatea europeană, valorile ş.a.m.d.), şi indiferent care au fost condițiile *concrete* care au mobilizat demersul teoretic (constituirea ideologiei naționale, reacția împotriva împrumutului cultural, neliniştile legate de soarta filosofiei, a religiei sau a culturii în genere).

---

[62] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă şi destin*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942, p. 92.